

Capítulo 5 Trasfondo histórico y cultural del contacto interétnico en un espacio fronterizo de Chile (Siglo XVIII)

Holdenis Casanova

Los objetivos de la presente exposición son recrear un importante episodio del pasado colonial hispano - mapuche, hacerlo desde la perspectiva de la historia fronteriza, y a partir de una valiosa pieza documental que ha suscitado nuestro interés en los últimos años. Deseamos dar a conocer y comentar un proceso judicial desarrollado en la ciudad de Chillán, a mediados del siglo XVIII, contra un grupo de mapuches acusados de supuestas prácticas de brujería¹.

El expediente, obtenido en el Archivo Nacional de Santiago, forma un extenso conjunto que, entre otros testimonios, contiene las declaraciones de los indígenas inculpados, a nuestro juicio, la parte más significativa y fascinante del proceso. Ellas aportan diversos antecedentes acerca de los protagonistas nativos: sus nombres y lugares originarios, sus oficios o actividades, estado civil, sexo, edad, vínculos de parentesco, etc. Permiten, además, apreciar las complejas modalidades de relación desarrolladas en la frontera, donde la cultura mapuche, recreada en las estancias y haciendas cercanas a Chillán, ejerció un vigoroso influjo en el mundo campesino local. El documento muestra también los esfuerzos de la Iglesia Católica colonial por reprimir con firmeza aquellas conductas que atentaban contra el orden social y moral, entre las cuales la hechicería se conceptuaba como una de las más reprobables².

Fundamentalmente, el proceso legal posibilita una aproximación al ámbito de la brujería y de las fuerzas maléficas en el marco de dos cosmovisiones que se enfrentan, se oponen y se influyen mutuamente. La primera, orientada por los cánones europeos y/o españoles, originados en la ideología medieval y en la demonología católica, importados con la conquista y la colonización. La segunda, de acuerdo a los códigos o símbolos de la sociedad mapuche, fuertemente arraigados en la conciencia colectiva de sus integrantes, difundidos en Chillán y otras áreas del país, muchos de los cuales sobreviven hasta los tiempos actuales.

El tema requiere al menos de dos precisiones previas. La primera de carácter histórico - geográfico, está referida al espacio de frontera. La segunda, de índole metodológica, nos acerca al discurso indígena.

¹ El tema ha sido desarrollado en extenso en el libro «Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII», Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1994.

² El expediente lleva por título: «Lagos Carlos, protector de los indios de San Bartolomé de Chillán, representación que hace a la Real Audiencia sobre los excesos de justicia cometidos por el juez eclesiástico don Simón de Mandiola, cura y vicario de dicha ciudad, en la tramitación de las causas seguidas a los indígenas acusados de hechiceros (1749-1757)», Archivo Nacional, Fondo Real Audiencia, Vol. 495, Pieza N° 4.

Como es sabido, a comienzos del siglo XVII, después del triunfo mapuche en Curalaba, los españoles adoptaron un nuevo plan estratégico respecto de la Araucanía, plan que contemplaba su ocupación gradual a partir de una frontera militar situada en el río Biobío. Concebida inicialmente como una línea que separaba espacios y poblaciones, como una barrera geográfica entre una sociedad que se pensó agredida - la hispanocriolla - y otra que se conceptuó como agresiva - la mapuche -, la frontera devino con el tiempo en una realidad distinta y mucho más compleja que eso. Fue, según Sergio Villalobos, un espacio en el que se generaron diversas formas de relación, algunas bélicas y otras de convivencia pacífica, entre sociedades culturalmente distintas³. De acuerdo a esta apreciación, los contactos desarrollados entre hispanocriollos e indígenas, terminaron por convertir a toda la región en una frontera, designación que conserva hasta el presente. Aún más, ella ejerció una notable influencia en todo el ámbito circunvecino de manera que tanto las acciones militares como los contactos pacíficos - comercio, labor misionera, mestizaje, alianzas, etc. - sobrepasaron los límites geográficos tradicionales, abarcando un área mayor, tanto hacia el norte del Biobío como al sur del río Toltén y al oriente de los Andes, en los actuales territorios argentinos de las Pampas y Norpatagonia⁴.

El proceso judicial que nos ocupa tuvo como escenario la ciudad de Chillán y su entorno rural, punto convergente de influencias diversas. A los caracteres determinados por el Valle Central, área de un creciente desarrollo agrícola, y al puerto de Concepción, centro regional de la corriente exportadora al Perú, se sumaron en ella los rasgos fronterizos con sus complejos fenómenos de interculturalidad. Vinculados continuamente a la sociedad dominante en los actos de sus vidas cotidianas - trabajo, comercio, evangelización - los mapuches, al mismo tiempo que lograron conservar antiguos y profundos elementos de su cultura, integraron y reinterpretaron diversos rasgos de procedencia hispánica. A la vez, irradiaron con innegable vitalidad su influjo en la población local, particularmente en los bajos estratos de la sociedad fronteriza. Las "malas artes" o brujería y, en general, las creencias mágicas y religiosas acusan mutuas influencias cristalizadas en la cultura mestiza de la región. "Crear en maleficios y augurios; impresionarse con la leyenda del Chonchón o el canto siniestro del búho; confiar en la machi y el "meico", usar sus yerbas y conjuros, son unos pocos ejemplos de aquellas influencias"⁵. En el sínodo convocado en Concepción por el obispo Pedro Felipe de Azúa, 1744, se acordó prohibir a toda la feligresía la consulta de curanderos machis por constituir "un general abuso" en todo el obispado. La disposición citada demuestra que los o las machis y sus ritos gozaban de bastante prestigio al norte del Biobío donde incluso la población hispano criolla recurría a ellos con frecuencia⁶.

³ Sergio Villalobos R. «Tres siglos y medio de vida fronteriza». En, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982. p. 15.

⁴ Diversas publicaciones aparecidas en el país y el extranjero, demuestran que la problemática fronteriza ha suscitado un renovado interés entre los investigadores. También ha ocupado importantes espacios en Congresos nacionales e internacionales. Asimismo, la idea de historias segregadas y asimétricas de los territorios situados aqueñe y allende los Andes, ha sido desplazada por la concepción de un macroespacio fronterizo integrado, constituido por Araucanía, Pampas y Norpatagonia, cuya unidad social y cultural resultan hoy evidentes.

⁵ Sergio Villalobos. *Tres siglos*. op. cit. p. 45.

⁶ Primer sínodo diocesano. p. 141 (sin referencia).

En suma, consideramos a Chillán como una ciudad fronteriza. Emplazada a unos 100 km. del Biobío, ella estuvo en la confluencia de dos mundos distintos, del norte pacificado y de clara prevalencia hispánica y de la Araucanía, la tierra mapuche por excelencia. El expediente judicial que comentamos, así lo demuestra.

Respecto del discurso indígena, sabido es que los mapuches desarrollaron una cultura predominantemente oral, a la vez que ejercitaron de manera notable la oratoria y cultivaron un tipo de actividad ritual centrada en la palabra. Por su condición de sociedad ágrafa, sus discursos han llegado a nosotros de manera indirecta, transmitidos por diversos agentes de la sociedad dominante, es decir, por elementos externos o ajenos a la cultura aborígen. El proceso legal de Chillán no escapa a las situaciones anteriores. Desarrollado y conducido según las normas y procedimientos hispanocriollos fue, además, registrado y signado por algunos representantes del poder colonial y, especialmente en su primera etapa, llevado a cabo con violencia y hostilidad por parte de los inquisidores. En consecuencia, los acusados formularon sus declaraciones en un ambiente de desconfianza y temor. En estas circunstancias, cabe preguntarse en qué medida ellas expresaban las verdaderas creencias y prácticas del grupo al cual se atribuyeron o, por el contrario, se hallaban fundados en la perspectiva del *winka*, en sus propios códigos y propósitos.

Resulta interesante recordar aquí algunos planteamientos realizados por Martín Lienhard sobre el discurso indígena⁷. El autor alude al concepto de "reducción" utilizado, antiguamente, por los propios ejecutores de la conquista y colonización de América y, en nuestra época, por el P. Bartolomeu Meliá en sus trabajos de etnohistoria guaraní. A su juicio, el concepto parece "hoy el más adecuado para evocar el conjunto múltiple de presiones que los europeos ejercieron sobre las sociedades indígenas" de nuestro continente⁸. En su acepción política, reducción implicaba "sujetar a la obediencia". A partir de ella el término fue adquiriendo otros significados: transformar, disminuir, suprimir, cambiar de un lugar a otro, etc. La "reducción" colonial se aplicó a todos los campos de la actividad humana: economía, organización social, ocupación del espacio, política, vida sexual, cultura, religión e idioma. También operó en la voz de los nativos, en y a través de la escritura europea, reducción que implicó una combinación variable de operaciones específicas que produjeron radicales efectos sobre la forma, contenidos y los conjuntos teóricos del discurso⁹. Entre otros aspectos, la lógica europea-occidental substituyó a la indígena en la exposición narrativa o argumentativa de los hechos, transcribiéndose, prioritariamente, aquellos discursos que podrían servir para mejorar o fortalecer el orden colonial.

En el marco de estas afirmaciones, volvemos al proceso judicial desarrollado, en su fase más importante, entre los años 1749 y 1750. Respecto de sus protagonistas indígenas, un total de

⁷ Martín Lienhard. «El cautiverio colonial y el discurso indígena: los testimonios». En, *Del discurso colonial al proindigenismo*. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1996. PP. 9-26.

⁸ *Ibid.* p.9.

⁹ *Ibid.* p. 10.

diecinueve personas, creemos que eran mapuches nacidos en el ámbito de la frontera, sea en tierras más o menos cercanas a Chillán, o al interior de la Araucanía. Concepción, Rere o Buena Esperanza, Ninhue o diversas estancias y haciendas del curato de Chillán; Virquén, Angol, Boroa y La Imperial, al sur del Biobío, figuran en las declaraciones como sus lugares originarios.

Del grupo trece eran mujeres y seis varones. El predominio del sexo femenino resulta bastante sugestivo por la concepción tradicional, extendida casi universalmente, que asocia a la mujer con la brujería y las esferas del mal¹⁰. Seres débiles por naturaleza, ellas aparecían como un fácil y tentador refugio para el demonio, visión que se extendió luego a la población originaria de América - hombres y mujeres- a los que se atribuyó un predominio de la corporalidad, gobernada por Satanás, por sobre la espiritualidad.

Se indican las edades de quince indígenas. Siete de ellos declararon tener cincuenta o más años a los que se agrega otra nativa caracterizada escuetamente como "india vieja". Los restantes confesaron edades comprendidas entre los dieciocho y treinta años. Esta información también resulta significativa puesto que la acusación de brujería recayó fundamentalmente sobre personas mayores, desarrollándose en la Europa del medioevo, un estereotipo casi inconfundible de la bruja, en femenino: vieja, arrugada, pobre, desgredada, hosca y malévola¹¹.

Sobre su estado civil, siete señalaron estar casados, cuatro de ellas con hombres o mujeres involucrados igualmente en el proceso. Se mencionan, además, dos viudas y el caso de una joven nativa que mantenía "ilícita amistad" con un indígena, "con voz que eran casados, por lo que los españoles les permitían que viviesen como tales". Los hacendados de la región tuvieron una interesada tolerancia respecto de las costumbres indígenas, situación que fue criticada por la jerarquía eclesiástica. "En materia de matrimonios -expresó Rolando Mellafe - imperó la política de no dejar mujeres solteras o viudas sin casarlas o juntarlas en simple convivencia"¹².

Algunos de los protagonistas trabajaban en su propia casa, especialmente las mujeres, quienes, de acuerdo a las costumbres imperantes en la sociedad indígena, se ocupaban de los menesteres hogareños y de la elaboración de tejidos, piezas importantes del comercio fronterizo y muy apetecidos en el mercado del país y del Perú¹³. Otros indígenas se hallaban incorporados al servicio doméstico en las casas patronales y en las tareas agropecuarias desarrolladas en las estancias y haciendas de la zona, en calidad de gañanes o peones. Al

¹⁰ Carmelo Lisón. «Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia». Akal Editor. Madrid. 1979.

¹¹ Julio Caro. «Las brujas y su mundo». Alianza Editorial. Madrid. 1986.

¹² Rolando Mellafe. «Latifundio y poder rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII». En, Historia social de Chile y América. Editorial Universitaria. Santiago. 1986.

¹³ Leonardo León. «Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas. 1700 - 1800». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1991; Holdenis Casanova. «Rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1987.

parecer, algunos permanecían en ellas bastante tiempo, aunque se percibe igualmente la movilidad de otros. El trabajo libremente alquilado, más o menos estable o de temporada - cosecha, vendimia y matanza -, había ido creciendo en el último siglo colonial a expensas de la encomienda.

El grupo de acusados estaba claramente unido por lazos familiares: padres - hijos, esposos, abuela - nieta, suegra - yerno, etc. Como es sabido, la instancia parental ha constituido el armazón de la sociedad mapuche, jugando un rol dominante en la organización del trabajo colectivo, en la repartición de los productos del trabajo social, en la esfera religiosa y en la armadura sociológica de los mitos; en síntesis, y acorde con las épocas, en las relaciones político - militares, económicas e ideológicas¹⁴.

Ninguno de los nativos pudo firmar sus declaraciones "por no saber", según expresaron. Sólo una joven necesitó intérprete en los interrogatorios "por no ser ladina", lo que hace suponer que todos los restantes hablaban el español, fenómeno más o menos frecuente entre los indígenas fronterizos durante el siglo XVIII.

En suma, las declaraciones indígenas permiten apreciar la cultura mestiza de la región, producto de la interacción entre las dos sociedades.

Respecto del proceso mismo, es posible distinguir dos etapas bien diferenciadas. La primera, ente septiembre y diciembre de 1749, fue encabezada por el cura párroco de Chillán, Simón de Mandiola, quien, en calidad de juez eclesiástico, interrogó a los diecinueve inculcados. Los nativos, encarcelados y apremiados por la severidad de los procedimientos, terminaron por confesar que conocían las artes brujeriles que realizaban en cuevas o cámaras doradas. La segunda fase, desde enero a agosto de 1750, se desarrolló en el ámbito de la justicia civil y en presencia del protector de indios local. Los nueve indígenas que comparecieron ante el juez comisionado por la Real Audiencia, Francisco Riquelme de la Barrera, sin el rigor de la etapa anterior, se declararon inocentes de los delitos imputados.

Simón de Mandiola se constituyó en la figura central del juicio. Los hechos acaecidos nos presentan un hombre de férrea voluntad y cruelmente fanático. Sus acciones pueden explicarse en el marco del catolicismo postridentino, decidido enemigo de las prácticas heréticas, de las hechicerías y supersticiones. Siendo párroco de Conuco, le correspondió asistir al sínodo del obispo Pedro Felipe de Azúa (1744), ocasión en que fue nombrado "testigo sinodal y juez denunciador", con la misión de velar por la estricta observancia de las normas tridentinas y de las disposiciones limenses de 1583¹⁵.

¹⁴ Rolf Foerster. «Estructura y funciones de parentesco mapuche, su pasado y su presente». Universidad de Chile. Santiago. 1980.

¹⁵ Reinaldo Muñoz O. «Rasgos biográficos de eclesiásticos de Concepción, 1552 - 1818». Imprenta San José Santiago. 1916. p. 266.

El caso se inició cuando en septiembre de 1749 se presentó ante el cura Mandiola el capitán Alejo de Zapata para formalizar una acusación contra Josefa, una joven indígena a su servicio. Habiéndola reprendido por huir de su propiedad, en venganza, ésta había enfermado a su esposa, Rita Dupré, valiéndose de otra nativa llamada Melchora. A juicio del capitán, el maleficio era evidente por lo cual solicitaba al párroco de Chillán que hiciese justicia, aplicando a las dos mujeres la pena correspondiente a su delito, extrañándolas del país para evitar daños peores¹⁶.

Simón de Mandiola, erigido en juez de la causa, dictó el mismo día el auto de cabeza ordenando, "en atención al daño y maleficio causado", la comparecencia de Josefa y de Melchora para tomarle las declaraciones correspondientes. Abierto de esta manera el proceso, el cura inició el interrogatorio, acompañado del notario y de un testigo, quienes sin dejar de preguntar, repreguntar y reconvenir una y más veces, fueron obteniendo de las inculpadas los nombres de los supuestos cómplices y demás hechiceros. En su declaración Melchora acusaba a otros mapuches, indicando a uno de ellos como "el dueño de la cueva donde se juntaban todos los del arte para hacer celebración del demonio... el cual sabe y conoce a los demás brujos y hechiceros que entran a celebrar en su cueva"¹⁷.

A partir de ese momento, se inició en el distrito de Chillán una verdadera "caza de brujos" al más puro estilo europeo, siendo detenidos en la cárcel de la ciudad y en algunas casas particulares un total de diecinueve indígenas, cuyos nombres fueron mencionados en las declaraciones de los restantes acusados. A algunos de ellos se les hizo "embargar sus bienes, castigar con azotes y con el depósito de sus personas a diferentes vecinos, para su perpetuo servicio, en pena de su delito"¹⁸. En forma casi generalizada los procesados comenzaron negando todo, cayendo en frecuentes contradicciones. No obstante, la mayoría de los reos, a excepción de una joven nativa que rechazó con firmeza cualquier acusación, terminó por reconocer, la causa de su prisión: "por bruja y por haber ido a una cueva donde concurren otros del mismo arte", "porque le dijeron que era brujo, porque le acumulan e imputan que es brujo", "por que la condenan otros declarantes por bruja", "porque entra a una cueva de indios brujos junto con otros", "porque lo acusaban otros testigos diciendo que era", "porque el señor vicario ha estado cogiendo a todos los que entran a dos cuevas por brujos", etc¹⁹.

De las declaraciones realizadas ante el cura Mandiola, muy parecidas entre sí, se pueden precisar las principales figuras y prácticas atribuidas a los aborígenes. Estos habrían confesado que: realizaban hechizos y entendían en brujerías; efectuaban reuniones nocturnas, celebrando pacto implícito y explícito con el demonio; concurrían a una o dos cuevas situadas en la vecindad de Chillán; lo hacían preferentemente la noche del viernes; volaban para

¹⁶ Presentación de Alejo Zapata. Expediente, f 96.

¹⁷ Expediente, f 99 - 100.

¹⁸ Expediente, f 79 - 89.

¹⁹ Expediente, f 97 - 131.

acudir a las reuniones, donde se "holgaban" bebiendo, comiendo y tocando arpa, guitarra y kultrún; usaban ciertos ungüentos para transformarse en zorros, perros, patos o en pájaros chonchones; hallaban en las cuevas un "chivato pillán", "un demonio", al cual osculaban el rabo en señal de adoración; un culebrón, "otro demonio" que les repechaba por las piernas hasta la cabeza, y una viejecita llamada "Anchimalguén".

En suma, una mezcla de elementos originados en la Europa cristiana medieval y moderna, con antiguas creencias mapuches. Al parecer ellos estaban muy arraigados en la población local ejerciendo una particular fascinación en el propio juez eclesiástico y sus colaboradores. Parece indudable que tanto Simón de Mandiola, como el notario, relator de los hechos, conocían los conceptos, procedimientos y otros pormenores de la brujería europea y, en consecuencia, vistieron con ese ropaje las declaraciones indígenas. Las prácticas diabólicas que los agentes coloniales creyeron ver en los mapuches no eran más que una proyección y confirmación de la ideología difundida en y desde el Viejo Mundo, según la cual los brujos adquirían sus poderes mediante una alianza o pacto con el demonio. De esta forma, tipificaron a los nativos de brujos, culpándolos de esgrimir poderes que, en verdad, les fueron conferidos por los propios indagadores. Víctimas de la represión, los nativos, con la excepción aludida, terminaron por admitir que realizaban pactos demoníacos, pecado gravísimo en la óptica de teólogos y religiosos por que ello significaba, sobre todo, la negación de Dios y la adhesión a su rival supremo Satanás.

Además, el cura y el notario incorporaron con mucha precisión parte del universo mítico mapuche, mundo poblado por una diversidad de seres sobrenaturales - Chonchón, Anchimallén, entre otros- con poderes extraordinarios para ejercer acciones maléficas. Esos espíritus - creados, dirigidos o encarnados por brujos -, se consideraban dotados de atributos específicos, destacando su clara disposición a producir efectos perjudiciales como la enfermedad o la muerte.

Creemos que desde tiempos prehispánicos existía entre los mapuche la idea de agentes maléficos y benéficos, cada cual con funciones relativamente diferenciadas. Entre los primeros figuraban los brujos, a quienes se les atribuía la facultad de despedir flechas invisibles, de volar, de transformarse en animal o ave y de realizar reuniones nocturnas y secretas en cuevas ocultas. Los ancestrales brujos mapuches no coincidían, pues, con el modelo importado por los colonizadores desde el Viejo Mundo. Luego, producto de la influencia europea, se les agregaron nuevos atributos o capacidades como el pacto diabólico tan reiterado en este proceso y en otros testimonios coloniales²⁰. Actualmente, los brujos siguen siendo temidos y rechazados entre los indígenas debido a sus poderes maléficos, adquiridos en virtud de su alianza con ciertos espíritus malignos o con el demonio.

²⁰ Maria L. Laviana. «Resistencia Indígena a la religión católica: los brujos de la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII». Universidad Jozsef Attila. Szeged. Hungría. 1989; Ana Sánchez, «Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVIII)». Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco. 1991.

Reabierto el proceso en 1750, esta vez bajo el ámbito jurisdiccional de la Real Audiencia, el juez comisionado recogió las declaraciones de los nueve indígenas que comparecieron ante él²¹. Registradas por un receptor distinto, en circunstancias también diferentes, el contexto discursivo varió notablemente. La totalidad de los acusados se retractó de su confesión anterior aduciendo haberla realizado bajo el temor al castigo. Con algunas pequeñas diferencias, de forma más que de contenido, los nativos declararon no saber nada de hechizos o supersticiones; no entender de brujerías ni de maleficios diabólicos; no creer en ídolos, chivato o culebra. Por el contrario, los inculpados se reconocieron "cristianos" o "cristianos católicos", conocedores de la doctrina y oraciones y "creyentes de todos los misterios de nuestra Santa Iglesia"²². En las primeras declaraciones algunos habían manifestado estar casados según las normas occidentales y ser relativamente asiduos al sacramento penitencial. Por cierto, resulta difícil evaluar el verdadero alcance de los testimonios y precisar el nivel de compromiso adquirido por el grupo respecto del cristianismo. ¿Lo adoptaron efectivamente como una alternativa religiosa y moral?, ¿lo profesaron sólo nominalmente, manteniendo sus creencias y ritos tradicionales? Numerosos estudios han insistido en las dificultades de la tarea evangelizadora, sus escasos logros y la pervivencia de las creencias y costumbres ancestrales en los habitantes de la Araucanía²³.

En nuestra opinión, más que un proceso por brujería, parece haberse desarrollado un caso de superchería o fanatismo protagonizado esencialmente por el cura párroco de Chillán, quien actuó con la mentalidad, habilidad y crueldad de los antiguos inquisidores europeos. En Chile, como en el resto de América hispana, la Iglesia Católica actuó estrechamente vinculada al poder político de manera similar a como lo hizo en Europa. Sus representantes se sintieron con el derecho y la obligación de preservar el orden social y moral, en consecuencia, realizaron una verdadera cruzada ideológica tendiente a corregir las costumbres, suprimir las expresiones irreverentes, "reducir" y castigar todas aquellas creencias y prácticas que atentaban contra la única y verdadera religión. La represión contra adivinos, curanderos y brujos se fundaba en la base herética de sus supuestos poderes: adhesión o culto al demonio y, en consecuencia, traición y negación de Dios.

Con distintas modalidades, la Iglesia Católica se mantuvo durante todo el período colonial como una institución fundamental para el control de la población y, particularmente, de los habitantes autóctonos. A objeto de vigilar la conducta de los nuevos cristianos", desterrar sus vicios o moderar sus actitudes, consolidar la doctrina y la enseñanza, en suma, asegurar el nuevo orden, los religiosos intervinieron decididamente en la vida de las comunidades indígenas, llegando a disputarse el control de éstas entre sí y frente a los colonizadores civiles y

²¹ En el expediente no queda claro lo que sucedió con los trece nativos restantes. Sólo se señala que algunos huyeron resultando imposible su posterior localización.

²² Expediente f46- 152.

²³ Véase, entre otros, Jorge Pinto. «Frontera, misiones y misioneros en Chile» y Holdenis Casanova. «Presencia franciscana en la Araucanía. Las misiones del colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818)», ambos en, «Misioneros en la Araucanía 1600 1900». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1988.

militares. Todo lo cual hizo que, en el cumplimiento de su misión cristianizadora de fundar el reino de Dios y desterrar al demonio, la Iglesia apareciera francamente como una institución para la dominación²⁴. Así no faltaron aquellos que, conservando resabios de la mitología inquisitorial surgida en Europa, juzgaron la morada mágica del otro, del indígena, sin percatarse que ella estaba estructurada de manera diferente, con códigos propios e igualmente válidos.

En suma, a raíz de la enfermedad de Rita Dupré, el imaginario del wingka, del cura Mandiola y sus colaboradores, se erigió en juez del otro, del imaginario mapuche, en un nuevo episodio de "reducción" y violencia contra los hombres de la tierra.

Nota: El texto fué entregado por la autora sólo con referencias bibliográficas a pie de página, C.E.

²⁴ Holdenis Casanova. «La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos. 1550 - 1800». En, «Del discurso colonial al proindigenismo». Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco. 1996.